Н. А. Антропова

РАССКАЗЫ О ЧУДЕСАХ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АВВАКУМА И ЕПИФАНИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Как известно, религиозное сознание может интерпретировать в качестве чуда практически любое явление действительности. В дальнейшем люди, с которыми случилось чудо, рассказывают о нем более или менее широкому кругу лиц. Содержание этих рассказов «воспринимается как некое сверхъестественным образом полученное сообщение, которое подлежит расшифровке и экстериоризации». Эти слова, которые С. Ю. Неклюдов и О. Б. Христофорова, составители сборника «Сны и видения в народной культуре» [Сны и видения 2001: 6], относят, соответственно, к снам и видениям, в полной мере справедливы и для чудесных событий. В настоящей статье на примере произведений Аввакума и Епифания мы попытаемся ответить на вопросы, для чего обнародуется этот опыт, какие функции выполняют рассказы о чудесах, и, кроме того, рассмотреть качества, характеризующие рассказы о чудесах с социально-антропологической точки зрения.

Рассказы о чудесах и чудесном издавна привлекали внимание исследователей, хотя в советское время данная тематика не особенно поощрялась. В последние годы, когда исчезли идеологические ограничения, вышло несколько работ, преимущественно литературоведческих и фольклорных, посвященных изучению рассказов о чудесах.

Одним из наиболее интересных исследований о чудесном в средневековой литературе является статья Б. И. Ярхо в книге «Средневековые латинские видения». Автор пишет о природе рассказов о видениях: они, «несомненно, принадлежат к дидактическим жанрам, ибо цель их — открыть читателю истины, недоступные непосредственному человеческому познанию. Формальным признаком, устанавливающим (вместе с означенной целью) при-

роду жанра, является образ ясновидца, т. е. лица, при посредстве коего содержание видения становится известным читателю. Этот образ непременно должен обладать следующими функциями: а) он должен воспринимать содержание видения чисто духовно; б) он должен ассоциировать содержание видения с чувственными восприятиями, иными словами, содержание видения непременно должно заключать в себе чувственные образы» [Ярхо 1989: 21].

В начале работы автор постулирует необходимость более широкого, чем литературоведческое, исследования жанра видений: «Чтобы объяснить необыкновенную живучесть видений, недостаточно рассматривать их только как литературный жанр: необходимо взглянуть на них как на психофизиологическое явление, в основе которого лежат три фактора: летаргическое состояние, галлюцинации (в экстазе или в бреду) и сновидение» [Там же: 22]. Однако этот призыв обращен к другим исследователям, сам же Б. И. Ярхо концентрирует свое внимание исключительно на особенностях видений как литературного жанра.

И. Серман в работе «Чудо и его место в исторических представлениях XVII–XVIII веков» трактует чудо как «категорию русского национального сознания, постоянное присутствие которой нет надобности дополнительно аргументировать», и использует ее для сопоставления «явлений литературной жизни XVII века с литературными фактами и процессами XVIII века» [Серман 1995: 104]. И. Серман приводит несколько примеров того, что «в религиозной и социальной борьбе XVII века “чудо” являлось необходимым аргументом, на который постоянно ссылались противостоящие стороны» [Там же: 106]. Процитируем только один пример. «25 августа 1654 года явились во время службы в Успенском соборе в Кремле “многие земские и разных слобод люди” и принесли с собой образ Спаса Нерукотворного, у которого было “лицо выскоблено” по “патриархову указу”. Один из вожаков заявил: “Было ему от того образа явление, чтоб тот образ явить мирским людям. К мирским бы де людям за такое поругание стать”. То есть это был призыв к бунту. Это и было начало так называемого “чумного бунта” (бунтовщики считали, что чума – это гнев Божий за “иконоборчество” Никона). Бунт удалось успокоить, и “чудо” (явление), на которое ссылались бунтовщики, не получило никакой литературной обработки и сохранилось только в тексте следственного дела» [Там же]. Таких примеров, показывающих социальную роль представлений о чудесах, автор приводит несколько. К сожалению, он

не анализирует их социологически, а сосредоточивается лишь на литературоведческих аспектах явления.

Одной из жанровых разновидностей рассказов о чудесах – видениям – посвящена статья Е. К. Ромодановской «Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений)». Источником для данной статьи послужили дела, сохранившиеся среди различных сибирских документов XVII–XVIII веков, связанные с рассказами крестьян о случившихся им видениях. О природе этих документов автор сообщает следующее: «Дела эти могут представлять краткую отписку вышестоящему начальству о случившемся событии, еще более краткую запись о соответствующем “рапорте” в книге протоколов или же детальное следствие, проведенное духовной консисторией» [Ромодановская 1996: 141]. К сожалению, Е. К. Ромодановская не сообщает более подробно, в каком приказе или ведомстве велись эти дела, и она настаивает на том, что использовать такие источники для понимания «конкретных обстоятельств и проблем, вызвавших то или иное видение» невозможно [Там же: 143]. По ее мнению, необходимо искать иные исторические источники для разъяснения этих обстоятельств. Свою задачу Ромодановская видит лишь в рассмотрении этих рассказов с литературоведческой точки зрения: «В центре моего внимания – только собственно рассказ очевидца, точнее, те детали, которые имеют значение для прояснения литературных проблем, в том числе жанровых» [Там же]. По мнению Ромодановской, ценность рассматриваемых архивных материалов в том, что они воссоздают «фон», на котором развились и выросли известные в настоящее время художественно оформленные памятники жанра видений [Там же: 157].

Рассмотрению рассказов о чудесах в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанного» посвящена статья Т. А. Таяновой «Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума». Автор выделила следующие разновидности: а) чудеса внешне традиционные, но переосмысленные в реалистическом ключе – «реальные» чудеса; б) чудеса-символы, чудеса-аллегории (исцеление бесноватых); в) чудеса, которые вытекают из способности Аввакума видеть в земной жизни, в любых ее проявлениях, чудесное (чудеса, имеющие пантеистический характер) [Таянова 1997: 6]. Автор наделяет Аввакума исключительной «способностью “творчески” смотреть на мир и видеть в обычном необычное, в “тварном” – чудесное» [Там же: 11]. Мы не можем полностью согласиться с этой позицией. Несомненно, протопоп Аввакум был

очень яркой личностью, обладал уникальным для своего времени писательским талантом, однако его умение описывать окружающий мир как чудесный не делает его позицию исключительной. Одной из основных характеристик религиозного мировоззрения как раз и является восприятие окружающего мира как Божьего дара, чудесного творения. Особого внимания заслуживает содержащаяся в этой статье трактовка рассказов о чудесах-исцелениях. Таянова видит в таких рассказах символическую аргументацию в пользу истинности староверия: «Мир, принявший никонианскую веру, по Аввакуму, – мир взбесившийся, "бешаный", бесноватый. Действительность, другими словами, стала одержима бесами – злом; люди, соответственно, тоже, в большинстве своем, должны были оказаться под властью нечистых духов. Символичность исцелений в "Житии" мы трактуем следующим образом: лишь представитель "старой" веры не запятнан злом, не одержим, потому способен изгнать зло из других, приобщая их к своей вере. Именно приобщение к "старой" вере – основа "целительской" практики Аввакума-чудотворца» [Там же: 10]. Таким образом, согласно позиции Т. А. Таяновой, с момента проведения Никоном реформ мир в восприятии Аввакума становится объят безумием, а люди оказываются «под властью нечистых духов». Подобная трактовка мировоззренческой позиции Аввакума противоречит общепринятому мнению об оптимистическом взгляде Аввакума на будущее и должна быть подкреплена дополнительными данными.

Наиболее близка нашей работе по исследовательским задачам статья Е. В. Кулешова «Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации» [Кулешов 1998]. Постановку проблемы, сформулированной как «разработка структурно-функциональной типологии рассказов о чудесах», автор связывает с практической задачей, возникшей в процессе сбора материала: «Изначально задача эта возникла как чисто прикладная: в ходе полевых исследований необходим был определенный научный инструментарий, который позволил бы внести элемент упорядоченности в разнородный чудесный материал, собранный в экспедиции...» [Там же: 494]. В качестве объекта исследования была выбрана «прихрамовая среда» современной православной церкви. «Прихрамовую среду составляют люди, подчинившие свою жизнь жизни церковной, обычно живущие неподалеку от православных храмов и монастырей и стремящиеся максимально изолировать себя от светской, мирской жизни, которая связывается с торжеством антихриста» [Там же: 493]. По словам

А. В. Тарабукиной, осуществлявшей совместное исследование с Кулешовым, эти люди составляют особую «маргинальную группу, очень разнородную по социальному составу и образовательному уровню...» [Тарабукина 1998: 482]. Здесь создается «благодатная почва для возникновения и распространения рассказов чудесного содержания, рассказов самой разной функциональной направленности и нарративной структуры» [Кулешов 1998: 493]. Выделяя функции «чудес», Кулешов отмечает, что различный набор их характерен для текстов, имеющих различную нарративную структуру. Для текстов, не связанных с нарушением «законов природы» и являющихся для внемистического сознания «обычными происшествиями, подвергающимися мистической интерпретации» [Там же: 495], свойственны следующие функции: *Прогностирующая*; *Детерминирующая*; *Регулирующая*. Различие между детерминирующей и регулирующей функциями состоит в том, что первая предполагает создание установки на правильное поведение, вторая — наказание за неправильное (или, в гораздо более редких случаях, — награду за правильное, благочестивое).

Как пишет Кулешов, «выбор правильного духовного пути в мистической культуре напрямую связан с вниманием к мелочам, к таким событиям, которые для постороннего взгляда не содержат ничего особенного; в этом в прихрамовой культуре видится обретение тайного зрения — более глубокого взгляда на мир, не признающего случайностей и совпадений» [Там же].

Тексты, описывающие события безусловно чудесной природы, «тяготеют к другим функциональным типам: *Иерофатическая функция* — выделение сакральной пространственной сферы; *Удостоверяющая* — чудо является подтверждением чудотворной силы святого места, иконы или сверхъестественных возможностей старца-чудотворца; *Констатирующая* — произошедшее событие воспринимается как свидетельство, знак какой-либо интенции Божества. Набор функций в развернутых повествованиях значительно сужается (безусловно, доминирует функция, которая выше была названа "удостоверяющей")» [Кулешов 1998: 496].

Представляется, что, предлагая такую «функциональную» схему, автор смешивает функции рассказа о чуде с функциями самого чуда и неправомерно приравнивает их друг к другу. Так, детерминирующая функция возможна лишь для человека, который стал объектом воздействия сверхъестественных сил. Свершившееся чудо повлияет на его выбор жизненного пути, но рассказ об этом событии другим людям вряд ли окажет на них сходное воздействие.

С другой стороны, регулирующая функция действительно присуща именно рассказам о чудесах. Подобное повествование способно предотвратить неблаговидный поступок слушателя, а значит, окажет на него дидактическое влияние.

Одна из глав докторской диссертации С. В. Минеевой «Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции» посвящена «комплексному изучению повествований о посмертных чудесах преп. Зосимы и Савватия Соловецких» [Минеева 2002а: 39]. Автор разрабатывает следующую содержательную классификацию рассказов о чудесах: чудеса-исцеления, чудеса-явления святых, «видения», чудеса о помощи детям, чудеса о спасении утопающих на море, чудеса о наказании за нарушение обета, чудеса о пополнении запасов, чудеса о воскрешении мертвых, чудеса об избавлении от вражеского плена, чудеса об обретении потерянного, чудо об изгнании бесов, чудо-пророчество, чудо-наказание за «предание себя дьяволу» [Минеева 2002: 41]. Основной акцент при изучении чудес автор сделала на рассмотрении их жанрово-стилистического своеобразия. Особо интересным представляется вывод, сделанный С. В. Минеевой в результате подробного изучения лексики. Согласно мнению автора, в ней нашли отражение «специфические особенности жизни, быта и хозяйственной деятельности населения Поморья и иноков Соловецкого монастыря» [Там же]. А это, в свою очередь, делает, с точки зрения исследовательницы, рассказы о посмертных чудесах Зосимы и Савватия ценным «фактическим и историческим» источником, «поскольку в них нашли отражение сведения о многих сторонах жизни и быта населения Русского Севера и монахов Соловецкой обители, а также географические данные и описания исторических реалий эпохи» [Там же].

Тема чудесного затрагивается в интересной работе Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой «Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания», посвященной Урало-Сибирскому патерику. В своем исследовании авторы сосредоточиваются большей частью на истории патерика, характеризуют его авторов и анализируют круг исторических источников. Описывая непосредственно третий том, являющийся сборником рассказов о «чюдесных событиях», авторы не только цитируют определение чуда из патерика, но и выделяют такую целевую установку составителей, как «озабоченность тем, как уберечь “свое” от агрессии “чужого”, доказать справедливость древней картины мира...» [Там же: 328]. Отмечая осо-

бую важность рассказов о чудесах в составе патерика, авторы связывают это явление с «особо острым противостоянием с официальной атеистической идеологией в советское время» [Там же: 331]. Покровский и Зольникова выделили следующие группы текстов: 1) свидетельства инаковерующих о чудесном; 2) чудесное наказание за богохульство; 3) важность соблюдения церковных праздников; 4) мотив душепагубности таких технических новшеств, как кино. По мнению авторов, на страницах третьего тома «нашли то или иное отражение многие ключевые социально-политические события нашего бурного времени: коммунистический “переворот” 1917 г., гражданская война, коллективизация...» [Там же: 335–336].

Еще одним свидетельством интереса к феномену чудесного являются работы фольклористов, к примеру: Л. Л. Кушнаревой «Христианские и мифологические сюжеты в несказочной фольклорной прозе старообрядцев (семейских) Забайкалья (конец XX – начало XXI веков)» [Кушнарева 2004]; В. Л. Кляуса «Притчи старообрядцев Литвы: функциональные аспекты бытования (из опыта полевых фиксаций)» [Кляус 2005] и др., – в которых рассматриваются аспекты бытования рассказов о чудесном в фольклорной прозе современных старообрядцев.

* * *

По мнению Д. С. Лихачева, «самым замечательным и самым известным русским писателем XVII века был Аввакум» – автор более 60 сочинений, среди которых «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», письма, челобитные, богословские труды. Не менее самобытным писателем был Епифаний, современник и соратник огнепального протопопа, один их четырех «пустозерских отцов». Их произведения, находящиеся у истоков старообрядческой литературы, представляют огромный интерес с точки зрения изучения функции и бытования рассказов о чудесах как социального феномена.

Вообще, рассказы о чудесах занимают значительное место в структуре житийных текстов, по объему они нередко превосходят в несколько раз биографическую часть [Минеева 2002а: 39]. «Особо важную роль описания прижизненных и посмертных чудес имели в композиционной структуре преподобнических житий, поскольку для этой категории святых подвижников дар чудотворения является главным и единственным условием их канонизации» [Там же]. По

мнению С. В. Минеевой, разделы о чудесах в составе разных житий постоянно пополнялись, и рядом, в пределах одного текста, сосуществовали рассказы, написанные разными авторами и в разное время [Минеева 2002б: 599]. О том же писал Б. И. Ярхо: «...большинство сохранившихся видений обладает двойным (или тройным) авторством. <...> Таким образом, большинство видений являются как бы плодами коллективного творчества» [Ярхо 1989: 23]. Резюмируя, можно сказать, что рассказы о чудесах в канонических «Житиях» представляют собой как бы образец, квинтэссенцию общественных представлений о том, какими должны быть такие рассказы.

Автобиографичность житий Аввакума и Епифания обусловливает совершенно иные характеристики рассказов о чудесах и чудесном. В противоположность текстам, содержащимся в других «Житиях», где они оказываются «явлением, существующим в составе житийных текстов по своим специфическим законам» [Минеева 2002а: 40], все рассказы у Епифания и Аввакума являются не более поздним дополнением к биографической части, а органической частью не только произведения, но и описываемой жизни. Несомненно, создавая свои собственные «Жития», и Аввакум, и Епифаний подчинялись существовавшим требованиям житийного жанра, в том числе тем, которые касались содержания, форм и места повествований о чудесах. Однако, на наш взгляд, автобиографичность позволяет посмотреть нам на эти явления глазами авторов, попытаться понять, какое значение имели рассказы о чудесах в жизни этих людей.

Обращаясь к рассмотрению сочинений протопопа Аввакума, мы воспользовались опытом и примером В. В. Керрова. Для проведения своего исследования методом контент-анализа он не производил специального отбора текстов, а использовал все документы из одного издания. Как пишет автор, «это позволяет предположить, что выборка носит для данной задачи случайный характер и, следовательно, является репрезентативной в аспекте отражения взглядов и установок “огнепального протопопа”» [Керров 1998: 174]. Нами было использовано академическое издание «Памятники истории старообрядчества XVII в. Книга первая. Выпуск I. Русская историческая библиотека, т. XXXIX» 1927 года. В него включены: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» (в трех редакциях), «Книга бесед», «Книга толкований и нравоучений», «Книга обличений» или «Евангелие вечное»; сочинения богословские: «О сотворении мира, грехопадении первого человека и о потопе», «О пресвятой Богородице», «О таинстве Евхаристии», «О перстоло-

жении»; Записки о лицах и событиях времени возникновения старообрядчества: «О жестокостях воеводы Пашкова», «О последних увещеваниях Аввакума», «О первой казни попа Лазаря и инока Епифания и о казнях дьяка Стефана», «О заточении и расстрижении Аввакума и о сношениях его с Лазарем и Епифанием после первой их казни», «О второй казни Лазаря, дьякона Федора и Епифания», «О той же второй казни Лазаря, Федора и Епифания и об исцелениях казненных», «О том как постились Пустозерские узники – Аввакум, Лазарь, Федор и Епифаний»; «Челобитные царю Алексею Михайловичу» (1–5), «Челобитная царю Федору Алексеевичу», «Послание "братии на всем лице земном"», «Послание "стаду верных" или "Кораблю Христову"», «Послание "рабом Христовым"», «Послание "Всей тысящи рабов Христовых"», «Послание "игумену" Сергию со "отцы и братией"», «Послание Борису и Послание прочим рабам Бога Вышняго», «Послание сибирской "братии"», «Послание боярину Андрею Плещееву», «Послание "отцу" Ионе», «Поучение против пьянства», «Письмо игумену Феоктисту», «Письмо попу Стефану», «Письмо семье Аввакума» (3), «Письмо боярыне Ф. П. Морозовой» (2), «Письмо боярыне Морозовой и княгине Урусовой», «Письмо некоему Афанасию», «Письмо некоему Симеону», «Письмо некоей Маремьяне Федоровне», «Письмо попу Исидору (первое)», «Письмо попу Исидору (второе)», «Письмо некоему Алексею Копытовскому», «Письмо "брату любезному"», «Письмо "баткам-отцам и маткам-старицам"», «Письмо "чаду о Господе"», «Письмо "возлюбленной о Христе"» (первое и второе) – всего 50. Кроме того, анализ «Жития» проводился по изданию 1979 года, осуществленном в Иркутске.

Наибольшее количество (19) рассказов о чудесах содержится в «Житии» протопопа Аввакума. Кроме того, интересующие нас сюжеты и фрагменты текстов содержатся в следующих документах: «Беседа четвертая (Об иконном писании)»; «Беседа девятая (Толкование на 87–88 зачала Послания ап. Павла к римлянам и 23 зачало Евангелия от Иоанна)»; «Толкования на книгу пророка Исаии»; «Первая челобитная царю Алексею Михайловичу»; «Пятая челобитная царю Алексею Михайловичу» (общее количество – 7). Полностью отсутствуют рассказы о чудесах в письмах.

Текст «Жизнеописания Епифания» и «Исследования» А. Н. Робинсона опубликованы в 1963 году также в издательстве Академии наук СССР. Меньшее по объему, чем «Житие» Аввакума,

это произведение содержит сравнимое количество (всего 17) рассказов о чудесах.

Специфика нашего анализа текстов заключается в том, что основное внимание уделяется не столько самим рассказам о чудесах, сколько авторским и исполнительским комментариям, пояснениям, сопровождающим повествования, и контексту, в котором происходит естественное бытование данных рассказов, что позволяет рассмотреть функциональное значение рассказов о чудесах в творчестве Епифания и Аввакума.

* * *

Как мы уже указали, в «Житии» протопопа Аввакума содержится 19 описаний различного рода чудесных происшествий. Еще 5 — в других сочинениях (это собственно рассказы о чудесах, см. ниже). Для наиболее удобного изложения достаточно объемного материала возникла необходимость систематизировать собранные тексты. Поскольку основным объектом нашего анализа служат комментарии, следующие после рассказов о чудесах, *именно их содержание легло в основу разделения рассказов по группам.*

Часть рассказов вовсе лишена пояснений, тем не менее, представляется целесообразным рассмотреть их в нашей работе, так как они позволят сформировать объективное представление о категории «чудо» у Аввакума. Они объединены нами в группу **A**. В группу **B** объединены рассказы, комментарии к которым направлены исключительно на подтверждение силы Господа Бога, его могущества, милости, всезнания, вездесущности и т. д., то есть их функции связаны исключительно с особенностями религиозного восприятия чудес. Сюда же включены описания чудес, после которых следуют указания на необходимость точного, правильного и полного выполнения обрядов. Важное значение в рамках поставленной цели имеют рассказы о чудесах, в комментариях к которым раскрываются социально-антропологические характеристики категории «чудо» и социальные функции рассказов о чудесах. Они составляют группу **C**. Отдельно рассмотрены тексты, в которых отсутствует описание чуда, но их содержание все же имеет отношение к нашей проблематике. Они объединены в группу **D**.

В целом, комментарии Аввакума очень различаются как по форме, так и по содержанию. Некоторые рассказы сопровождаются буквально одной-двумя авторскими репликами, после других следу-

ют пространные монологи Аввакума в привычной для него чрезвычайно эмоциональной форме.

При рассмотрении сочинений протопопа Аввакума нами были тщательно проанализированы все рассказы о чудесах, независимо от того, насколько объемными пояснениями они сопровождаются и имеются ли таковые вообще. Подобный подход позволил выявить не только функции рассказов о чудесах и некоторые характеристики их как социальных феноменов, но и особенности восприятия чудес верующими людьми, и различные виды соотношений собственно изложения чудесного события и комментария к нему.

Группа А.
Рассказы о чудесах, лишенные авторских комментариев

А1. Видение трех кораблей*

Первое из подобных «происшествий» имеет форму видения Аввакуму, в котором ему предстают три корабля. «Вижу: пловут стройно два корабля златы, и весла на них златы, и шесты златы, и все злато; по единому кормщику на них сидельцов. И я спросил: “чье корабли?” И они отвещали: “Лукин и Лаврентиев”. Сии быша ми духовныя дети, меня и дом мой наставили на путь спасения и скончалися богоугодне. А се потом вижу третей корабль, не златом украшен, но разными пестротами, – красно, и бело, и сине, и черно, и пепелесо, – его же ум человечь не вмести красоты его и доброты; юноша светел, на корме сидя, правит; бежит ко мне из-за Волги, яко пожрати мя хощет. И я вскричал: “чей корабль?” И сидяй на нем отвещал: “твой корабль! на, плавай на нем с женою и детьми, коли докучаешь!”» [Житие 1979: 20]. Аввакуму это видение является в ответ на просьбу: «...моляся прилежно, да же отлучит мя бог от детей духовных, понеже бремя тяжко, неудобь носимо...» [Там же]. Для протопопа этот образ – особый знак, символизирующий его, Аввакума, духовную миссию, подтверждающий его внутреннее «ощущение своих могучих духовных сил» [Зеньковский 1995: 359]. Полученный знак оказывает Аввакуму духовную поддержку, укрепляет его на выбранном пути.

* Здесь и далее нами даются условные названия рассказам о чудесах у Аввакума.

«Искренность чувств – вот самое важное для Аввакума» [Лихачев 1979: 342]. Описывая свою жизнь, Аввакум стремится написать «как было», без прикрас и лжи.

А2. Чудо появления шубы и шапки

Следующее происшествие, которое описывает Аввакум, воспринимается нами как «чудесное», хотя сам протопоп рассказывает о нем как об обычном деле. «На Логгина [один из единомышленников Аввакума. – *Н. А.*] возложили чепь и, таща из церкви, били метлами и шелепами до Богоявленскова монастыря и кинули в полатку нагова, и стрельцов на карауле поставили накрепко стоять. Ему ж бог в ту нощь дал шубу новую да шапку; и на утро Никону сказали, и он, россмеявся, говорит: "знаю-су я пустосвятов тех!" – и шапку у нево отнял, а шубу ему оставил» [Житие 1979: 24]. Аввакум ничего не сообщает о том, как был этот дар получен Логгином. Комментарий отсутствует. Аввакум упоминает это «чудо» вскользь, рассказывая о более важных для него событиях – первых гонениях Никона на своих противников. Из этого сюжета можно выявить такую особенность религиозного мышления, как восприятие чудес в качестве событий естественных, вполне возможных, хоть и необычных. Об этом писала Ю. Е. Арнаутова: «Чудо – с точки зрения человека современного, как свершение невозможного, с позиций христианской теологии было вполне возможным. Теология хотя и признавала существование законов природы как части сотворенного Богом миропорядка, не считала их столь непоколебимыми, как принято считать в современной науке. Божественное чудо было возможно именно потому, что, подобно всей природе, является божественным творением, и Господь волен нарушать привычный ход сотворенного им же миропорядка. <...> Таким образом, христианское чудо можно трактовать как модальность естественного хода событий, когда они (в силу божественного вмешательства!) могут пойти не по привычному, а по необычному, но все же вполне возможному, благодаря существованию субъективной установки на неинвариативность законов природы, пути» [Арнаутова 2004: 326].

А3–А9. Чудеса-исцеления

Наибольшее количество описанных чудес, лишенных комментария, относятся к виду чудес-исцелений. Аввакум обладает даром

лечения одержимых бесом, «бешаных». Приведем один пример: «А егда я был в Сибири, – туды еще ехал, – и жил в Тобольске, привели ко мне бешанова, Феодором звали. Жесток же был бес в нем. Соблудил в велик день с женою своею, наругая праздник, – жена ево сказывала, – да и взбесился. И я, в дому своем держа месяца с два, стужал об нем божеству, в церковь водил и маслом освятил, и помиловал бог: здрав бысть, и ум исцеле. <...> Я по нем пред владыкою плакал всегда. Посем пришла грамота с Москвы, – велено меня сослать из Тобольска на Лену, великую реку. И егда в Петров день собрался в дощенник, пришел ко мне Феодор целоумен, на дощеннике при народе кланяется на ноги мои, а сам говорит: "спаси бог, батюшко, за милость твою, что помиловал мя. По пустыни-де я бежал третьева дни, а ты-де мне явился и благословил меня крестом, и беси-де прочь отбежали от меня, и я пришел к тебе поклонитца и паки прошу благословения от тебя"» [Житие 1979: 30].

Подобных рассказов в «Житии» насчитывается шесть. Их можно объединить с рассказами об излечении физических недугов: «Ко мне же, отче, в дом принашивали матери деток своих маленьких, скорбию одержимых грыжною; и мои детки егда скорбели во младенчестве грыжною болезнию, и я маслом священным, с молитвою пресвитерскою, помажу вся чювства и, на руку масла положа, младенцу спину вытру и шулнятка, и божиею благодатию грыжная болезнь и минуется во младенце. И аще у коего отрыгнет скорбь, и я так же сотворю, и бог совершенно исцеляет по своему человеколюбию» [Там же: 49].

Большое количество рассказов о чудесах-исцелениях, включенных в «Житие» соответствует характеру жанра повествования. Как отмечала Т. А. Таянова: «Для агиографов давно не секрет, что самой распространенной разновидностью чуда в житиях является чудоисцеление. Эта традиция идет от Евангелия. Господь Иисус совершает свыше тридцати чудес, и главные из них – исцеления (двадцать чудес)» [Таянова 1997: 9]. О том же пишет С. В. Минеева: «Существование рассказов (о чудесах) в составе агиографических произведений, содержание, стиль и композиция которых определялись строгими жанровыми канонами, обусловило, в свою очередь, их подчинение строгим каноническим требованиям. Образцом же, в соответствии с которым строились эти повествования в преподобнических житиях, были евангельские сюжеты, рассказывающие о чудесных деяниях Христа» [Минеева 2002б: 505].

Несмотря на то что сочинение протопопа, безусловно, было новаторским, и его автобиографичность не вписывалась в существо-

вавшие каноны житийных произведений, все же Аввакум не мог полностью уйти от традиции. Ученые, пытавшиеся восстановить поэтапно историю создания «Жития», утверждают, что в ходе этого процесса сочинение Аввакума претерпевало значительные изменения: «Н. С. Демкова считает, что вся переработка “Жития” Аввакума шла от документации к агиографической стилизации...» [Серман 1995: 108]. Однако вряд ли можно усомниться в том, что чудесные исцеления больных молитвами Аввакума описываются им, прежде всего, как реальные события огромной важности и как свидетельства его «боговдохновенности», а не как дань литературным канонам.

Группа В. Рассказы о чудесах, сопровождающиеся пояснениями религиозного характера

В1. Чудо явления Еремею человека в образе Аввакума

Первое из событий, включенных нами в эту группу, происходит с Аввакумом во время его пребывания в Сибири. Аввакум молится о спасении одного из людей, отправившихся на войну с «мунгалами». Все остальные погибают, и лишь он один спасается, убежав от иноверцев, но блуждает в лесах, не зная обратной дороги. «И Еремей, поклоняся со отцем, вся ему подробну возвещает: как войско у него побили все без остатку, и как ево увел иноземец от мунгальских людей по пустым местам, и как по каменным горам в лесу, не ядше, блудил седмь дней, – одну съел белку, – и как моим образом человек ему во сне явился и, благословя ево, указал дорогу, в которую страну ехать, он же, вскоча, обрадовался и на путь выбрел» [Житие 1979: 33]. Его своевременное возвращение избавляет Аввакума от жестокой пытки, подготовленной отцом Еремея для протопопа за его непокорный нрав, после которой неизбежно последовала бы смерть. Те немногие слова, в которых выразилось отношение Аввакума к рассказываемому, таковы: «Чюдно дело господне и неизреченны судьбы владычни!» [Там же]. В них читается восхищение мудростью и справедливостью Господа Бога. Очевидно, функциональное значение данного рассказа заключается именно в утверждении могущества высших сил (констатирующая функция, по Кулешову).

В2. Чудо принесения ангелом еды в темницу

Одно из чудес происходит с Аввакумом в темнице: «на чепи кинули в темную полатку, ушла в землю, и сидел три дни, ни ел, ни пил; во тьме сидя, кланялся на чепи, не знаю – на восток, не знаю – на запад. Никто ко мне не приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно. Бысть же я в третий день приалчен, – сиречь есть захотел, – и после вечерни ста предо мною, не вем-ангел, не вем-человек, и по се время не знаю, токмо в потемках молитву сотворил и, взяв меня за плечо, с чепью к лавке привел и посадил и ложку в руки дал и хлеба немножко и штец похлебать, – зело прикусны, хороши! – и рекл мне: "полно, довлеет ти ко укреплению!" Да и не стало ево. Двери не отворялись, а ево не стало!» [Житие 1979: 25]. По форме это чудо можно отнести к видениям. Комментарий, данный автором, также немногословен: «ино нечему дивитца – везде ему не загорожено» [Там же]. Основная его функция – подтверждение могущества Бога (также констатирующая функция, по Кулешову).

В3. Чудесная курочка

«Курочка у нас черненька была; по два яичка на день приносила робяти на пищу, божиим повелением нужде нашей помогая; бог так строил. На нарте везучи, в то время удавили по грехом. И нынеча мне жаль курочки той, как на разум приидет. Ни курочка, ни што чюдо была: во весь год по два яичка на день давала; сто рублев при ней плюново дело, железо! А та птичка одушевленна, божие творение...» [Житие 1979: 50]. В этом восклицании – квинтэссенция отношения Аввакума к сущему миру. Все в нем – Божье творение. Даже малая тварь – чудо и Божий промысел.

В4. Чудо исцеления кур

Рассказ об этом чуде следует в едином изложении с предыдущим, однако нами он выделен особо, поскольку само чудо имеет совершенно иной характер. «А не просто нам она и досталася. У боярони куры все переслепли и мереть стали; так она, собравше в короб, ко мне их принесла, чтоб-де батько пожаловал – помолился о курах. И я-су подумал: кормилица то есть наша, детки у нея, надобно ей курки. Молебен пел, воду святил, куров кропил и кадил; потом в лес сбродил, корыто им сделал, из чево есть, и

водою покропил, да к ней все и отослал. Куры божиим мановением исцелели и исправилися по вере ея. От тово-то племяни и наша курочка была» [Житие 1979: 50]. Здесь преобладает уже известный нам мотив исцеления, хотя и не человека, а птиц. Комментируя этот эпизод, Аввакум восклицает следующее: «Да полно тово говорить! У Христа не сегодня так повелось. Еще Козма и Дамиян человеком и скотом благодействовали и целили о Христе. Богу вся надобно: и скотинка и птичка во славу его, пречистаго владыки, еще же и человека ради». Эти слова толкуют исцеление как проявление Божьей милости, явленной верующему «во славу» Господа Бога. Функциональное значение этого рассказа – в засвидетельствовании Божьей интенции (снова констатирующая функция).

В5. Чудо божественного наставления Аввакума устами его дочери

Следующий эпизод предстает перед нами в форме порицания Аввакума за его нерадение в выполнении «правил». Передано это «послание» через одну из дочерей протопопа: «...от немощи и от глада великаго изнемог в правиле своем, всего мало стало <...> так, что скотинка, волочюсь; о правиле том тужу, а принять ево не могу; а се уже и ослабел. И некогда ходил в лес по дрова, а без меня жена моя и дети, сидя на земле у огня, дочь с матерью – обе плачют. Огрофена, бедная моя горемыка, еще тогда была невелика. Я пришел из лесу – зело робенок рыдает; связавшуся языку ево, ничего не промолытъ, мичит к матери, сидя; мать, на нее глядя, плачет. И я отдохнул и с молитвою приступил к робяти, рекл: "о имени господни повелеваю ти: говори со мною! о чем плачешь?" Она же, вскоча и поклоняся, ясно заговорила: "не знаю, кто, батюшко государь, во мне сидя, светленек, за язык-от меня держал и с матушкою не дал говорить; я тово для плакала, а мне он говорит: скажи отцу, чтобы он правило попрежнему правил, так на Русь опять все выедете; а буде правила не станет править, о нем же он и сам помышляет, то здесь все умрете, и он с вами же умрет"». Комментарии мы рассмотрим чуть позже – после следующего «чудесного» эпизода, поскольку он является прямым продолжением этого. Здесь же стоит обратить внимание на обращение Аввакума: «Бывало, отче, в Даурской земле, – аще не поскучите послушать с рабом тем Христовым, аз, грешный, и то возвещу вам...» [Житие 1979: 45]. Здесь мы первый раз встреча-

ем проявление той черты рассказов о чудесах, которую мы условно назовем качеством публичности: они адресованы широкому кругу «слушателей». Более подробно эта черта будет рассмотрена нами чуть ниже.

В6. Чудо об урожае хлеба

Помимо указания на обязательность выполнения обрядов, в послании, переданном через дочь Аввакума, было предсказано будущее семьи Аввакума, а также следующее: «И велено мне Пашкову говорить, чтоб и он вечерни и завтрени пел, так бог ведро даст, и хлеб родится, а то были дожди беспрестанно; ячменцу было сеено небольшое место за день или за два до Петрова дни, – тотчас вырос, да и сгнил было от дождев. Я ему про вечерни и завтрени сказал, и он и стал так делать; бог ведро дал, и хлеб тотчас поспел. Чюдо-таки! Сеен поздно, а поспел рано. Да и паки бедной коварничать стал о божием деле. На другой год насеел было и много, да дождь необычен излияся, и вода из реки выступила и потопила ниву, да и все розмыло, и жилища наши розмыла. А до тово николи тут вода не бывала, и иноземцы дивятся» [Житие 1979: 46].

Здесь перед нами пример истолкования естественного природного явления в качестве чудесного проявления Божьей воли. Быстро созревший хлеб становится «знаком Христа» [Арнаутова 2004: 326]. О восприятии окружающего мира подобным образом уже было сказано, – весь мир оказывается наполненным Божьей благодатью. Чудо, если оно было необходимо, «чаще всего оно происходило; только его надо было увидеть и понять» [Серман 1995: 108].

«Чудо» происходит, как только начинают соблюдаться церковные обряды, и напротив, когда Пашков начинает «коварничать о божием деле», следует наказание, выраженное в разлитии реки и затоплении полей и домов. Содержание «чуда» само по себе поучительно – невыполнение требуемых действий провоцирует наказание. Для того чтобы такое чудо сыграло воспитательную роль (детерминирующая и регулирующая функции, по Кулешову), достаточно рассказать о нем. Однако, не ограничиваясь простым изложением события, Аввакум практически ту же мысль повторяет в обращении к читателям, «рабам тем христовым», и к «отче Епифанию»: «Виждь: как поруга дело божие и пошел страною, так и бог к нему странным гневом!» И еще более отчетливо мысль о необходимости соблюдения обрядов звучит в следующей фразе: «Нам надобе вся сия помнить и не забывать,

всякое божие дело не класть в небрежение и просто и не менять на прелесть сего суетнаго века». Обратим внимание, что в данном случае комментарий дублирует содержание «чуда» и, по сути, является избыточным. Позже мы рассмотрим другие примеры, демонстрирующие то, что это не единственно возможное сочетание сюжета рассказа и пояснения к нему. Часто Аввакум преобразовывает смысловое наполнение «чуда» или придает ему дополнительное значение.

B7. Чудо о наказании болезнью

Следующий эпизод относится к уже рассмотренной нами группе чудес-исцелений одержимых бесами. В данном контексте он интересен для нас тем, что демонстрирует один из способов Божьей кары: «И виде бог неправду в нас с братом, яко неправо по истине ходим, – я книгу променял, отцову заповедь преступил, а брат, правило презирая, о скотине прилежал, – изволил нас владыко сице наказать: лошедь ту по ночам и в день стали беси мучить, – всегда мокра, заезжена, и еле жива стала. Аз же недоумеюся, коея ради вины бес так озлобляет нас». Здесь необходимо прервать цитирование и отметить, что вышеизложенный фрагмент совпадает по форме с широко распространенными быличками. Рассказы о домовом-дворовом и в XX веке «можно слышать почти в каждой деревне» [Зиновьев 1996: 134]. В подобных рассказах проделки домового почти всегда связаны со скотом: «Если скотина не нравится “хозяину” он ее мучает, гоняет по двору до того, что лошадь или корова становятся взмыленными...» [Там же: 136].

Сравним пересказ Аввакумом необычного происшествия с описанием, приведенным в сборнике «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири»: «У нас четыре коня было. Одного-то невзлюбил домовой и все. Утром приходят мужики: у всех овес насыпан, гривы заплетены (он им косички мелкие-мелкие плетет). А этот вспаренный весь, храпит» [1987: 75]. Близость этих рассказов очевидна и не нуждается в дополнительном обосновании. Здесь мы сталкиваемся с примером адаптации фольклорных сюжетов и образов к христианскому мировоззрению. «Такие персонажи народной мифологии, как водяной, леший, домовой осознавались не в системе языческих представлений, а в системе народного православия, где считались разновидностями христианской нечистой силы, бесов» [Покровский, Зольникова 2002: 370].

Продолжим цитирование «Жития» протопопа Аввакума: «И в день недельный после ужины, в келейном правиле, на полунощнице, брат мой Евфимей говорил кафизму непорочную и завопил высоким гласом: “призри на мя и помилуй мя!” – и, испустя книгу из рук, ударился о землю, от бесов поражен бысть, – начат кричать и вопить гласы неудобными, понеже беси ево жестоко начаша мучить. <...> Аз же, помощию божиею, в то время не смутихся от голки тоя бесовския. Кончавше правило, паки начах молитися Христу и богородице со слезами, глаголя: “владычице моя, пресвятая богородице! покажи, за которое мое согрешение таковое ми бысть наказание, да, уразумев, каяся пред сыном твоим и пред тобою, впредь тово не стану делать!”» [Житие 1979: 61].

Комментарии к этому «происшествию» интересны для нас тем, что Аввакум использует необычные явления, чудеса, происходившие в прошлом, для объяснения, или, скорее, иллюстрации событий настоящего: «Таково то зло заповеди преступление отеческой! Что же будет за преступление заповеди господня? Ох, да только огонь да мука!» [Там же]. Несомненно, под «преступлением заповеди господня» автор подразумевает отступление от старых обрядов. Рассказ о чуде приобретает функцию, которую Кулешов называл прогностической. Аввакум как бы предупреждает сомневающихся, готовых отказаться от старой веры, о Божьей каре, которая неминуемо настигнет отступников.

В8. Чудо о дощеннике на пороге Падун

Одно из чудес происходит с Аввакумом во время трудной дороги в Сибирь: «А как приехали после меня на другой порог, на Падун, 40 дощенников все прошли в ворота, а ево, Афонасьев, дощенник, – снасть добрая была, и казаки все шесть сот промышляли о нем, а не могли взвести, – взяла силу вода, паче же рещи, бог наказал! Стащило всех в воду людей, а дощенник на камень бросила вода: через ево льется, а в нево нейдет. Чюдо, как то бог безумных тех учит! <...> А дощенник единаче на камени под водою лежит. Сел Пашков на стул, шпагою подперся, задумався и плакать стал, а сам говорит: “согрешил, окаянной, пролил кровь неповинну, напрасно протопопа бил; за то меня наказует бог!” Чюдно, чюдно! по писанию: “яко косен бог во гнев, а скор на послушание”; дощенник сам, покаяния ради, сплыл с камени и стал носом против воды; потянули, он и взбежал на тихое место тотчас. Тогда Пашков, призвав сына к себе, промолыл ему: “прости, барте, Еремей, правду ты го-

воришь!" Он же, прискоча, пад, поклонися отцу и рече: "бог тебя, государя, простит! я пред богом и пред тобою виноват!" И взяв отца под руку, и повел. Гораздо Еремей разумен и добр человек: уж у него и своя седа борода, а гораздо почитает отца и боится его. Да по писанию и надобе так: бог любит тех детей, которые почитают отцов. Виждь, слышателю, не страдал ли нас ради Еремей, паче же ради Христа и правды его?» [Житие 1979: 32].

Если устранить реплики Аввакума и других участников, то сюжет этого «чуда» сводится с вполне реальному происшествию на реке. Дощенник (лодка) застревает на пороге бурной реки, и никто не может сдвинуть его с места. После того, как хозяин дощенника признает за собой вину и неправые действия, лодка почти самостоятельно, без посторонней помощи выплывает на тихое место. Из пересказа Аввакумом этого эпизода следует, что несколько участников события называют происшествие Божьим наказанием. Сперва сын говорит: «батюшко, за грех наказует бог!..» Затем и сам виновник признает: «согрешил, окаянной, пролил кровь неповинну, напрасно протопопа бил; за то меня наказует бог!»

В данном случае правильней говорить не о чудесном событии, а о чудесном истолковании хоть и происшествия, но вполне реалистичного: «...взяла силу вода, паче же рещи, бог наказал!» Мы уже встречали подобное отношение к окружающему миру и повседневным событиям в предыдущих рассказах о чудесах. Природные явления, оцениваемые верующими как знак Божий, могут восприниматься и как наказание, и как награда. Эту особенность мировосприятия отметила А. В. Тарабукина: «...православный должен быть готов к тяжким испытаниям, которые могут наступить в любую минуту, а следовательно, вся его жизнь – это подготовка к тяжким испытаниям: очищение духа, искоренение "самости", развитие "духовного зрения", или, иначе говоря, привычки к мистическому восприятию любого, пусть самого незначительного, явления действительности» [Тарабукина 1998: 142]

В комментариях к одному рассказу Аввакум дает сразу несколько истолкований чудесному событию. Прежде всего, он настаивает на обязательности Божьего наказания и возможности прощения после покаяния, что проявляется в репликах по ходу рассказа: «Чюдо, как то бог безумных тех учит!» и «Чюдно, чюдно! по писанию: "яко косен бог во гнев, а скор на послушание"». Потом говорит о необходимости почтения к родителям: «Да по писанию и надобе так: бог любит тех детей, которые почитают отцов. Виждь, слышателю, не страдал ли нас ради Еремей, паче же ради Христа и правды его?» В

этих словах Аввакума также снова звучит обращение к «слышателю», в чем проявляется ориентированность речи Аввакума на читателя, на сторонника старой веры и старых обрядов. Сосредотачивая внимание читателя на страданиях Еремея «ради Христа и правды его» Аввакум подспудно призывает единоверцев держаться крепко и не бояться страданий. Особо интересно то, что все эти «послания» читателю заложены протопопом в описание всего лишь одного чуда; таким образом, рассказ о нем становится чрезвычайно насыщенным различными смысловыми нагрузками и выполняет сразу несколько функций – констатирует благость Господа Бога, укрепляет традицию почитания родителей детьми, поддерживает единомышленников в решимости принять страдания.

В9. Чудо появления воды зимой на озере

Следующий эпизод описывает необычное, но вполне возможное в условиях сибирских морозов природное явление: «Егда в Даурах я был, на рыбной промысл к детям по льду зимою по озеру бежал на базлуках; там снегу не живет, морозы велики живут, и льды толсты замерзают, – близко человека толщины; пить мне захотелось и, гараздо от жажды томим, итти не могу; среди озера стало: воды добыть нельзя, озеро верст с восьмь; стал, на небо взирая, говорить: "господи, источивый из камени в пустыни людям воду, жаждущему Израилю, тогда и днесь ты еси! напой меня, ими же веси судьбами, владыко, боже мой!" <...> Затрещал лед предо мною и расступился чрез все озеро сюду и сюду и паки снидеся: гора великая льду стала, и, дондеже уряжение бысть, аз стах на обычном месте и, на восток зря, поклонихся дважды или трижды, призывая имя господне краткими глаголы из глубины сердца. Оставил мне бог пролубку маленьку, и я, падше, насытился. И плачю и радуюся, благодаря бога. Потом и пролубка содвинулася, и я, востав, поклоняся господеви, паки побежал по льду куды мне надобе, к детям» [Житие 1979: 64]. Комментирует это событие Аввакум так: «Да и в прочии времена в волоките моей так часто у меня бывало» [Там же], – и далее поясняет, что практически постоянно, что бы он ни делал, «...правило в те поры говорю» [Там же]. Постоянно умом обращаясь к Богу, Аввакум получает поддержку и возможность преодолеть препятствие. Но смысл его молений – не в надежде получить помощь, а в удовлетворении потребности души в «брашне духовной».

Для нас же важно то, что, раскрывая свои душевные переживания, протопоп обращается к старцу Епифанию, который является

его духовным отцом. Этот эпизод – лишний пример тому, что для Аввакума важно само объяснение, обращение не внутрь, к себе, а к другим людям. В данном случае Аввакум выступает не как проповедник, а как исповедующийся.

В10. Чудо о языке Епифания

Одно из чудес, рассказанных Аввакумом, происходит со старцем Епифанием: «На Москве у него резали: тогда осталось языка, а ныне весь без остатку резан; а говорил два годы чисто, яко и с языком. Егда исполнилися два годы, иное чюдо: в три дни у него язык вырос совершенной, лишь маленько тупенек, и паки говорит, беспрестанно хваля бога и отступников порицая. <...> Дивны дела господня и неизреченны судьбы владычни! – и казнить попускает, и паки целит и милует! Да что много говорить? Бог – старой чюдотворец, от небытия в бытие приводит. Во се петь в день последний всю плоть человечю во мгновении ока воскресит. Да кто о том рассудити может? Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет. Слава ему о всем!» [Житие 1979: 66]. Комментарий именно в такой формулировке: «Дивны дела господня и неизреченны судьбы владычни!» – уже встречался нам при рассказе о возвращении Еремея (В1). Как и в первом случае, посредством этих слов выражено преклонение перед мудростью и справедливостью Господа Бога (констатирующая функция, по Кулешову).

Группа С. Рассказы о чудесах, в комментариях к которым раскрываются социально-антропологические характеристики категории «чудо» и социальные функции рассказов о чудесах

С1. Чудо наказания тюремщика

Первое повествование о том, как Бог наказывает тюремщика за грубое отношение к Аввакуму: «У сего келаря Никодима попросился я на велик день для праздника отдохнуть, чтоб велел, дверей отворя, на пороге посидеть; и он, наругав меня, и отказал жестоко, как ему захотелось; и потом, в келию пришед, разболелся: маслом соборовали и причащали, и тогда-сегда дохнет. То было в понедель-

ник светлой. И в нощи против вторника прииде к нему муж во образе моем, с кадилом, в ризах светлых, и покадил его и, за руку взяв, воздвигнул, и бысть здрав. И притече ко мне с келейником ночью в темницу, — идучи говорит: "блаженна обитель, — таковыя имеет темницы! блаженна темница — таковых в себе имеет страдальцов! блаженны и юзы!" И пал предо мною, ухватился за чепь, говорит: "прости, господа ради, прости, согрешил пред богом и пред тобою; оскорбил тебя, — и за сие наказал мя бог". И я говорю: "как наказал? повеждь ми". И он паки: "а ты-де сам, приходя и покадя, меня пожаловал и поднял, — что-де запираешься!" А келейник, тут же стоя, говорит: "я, батюшко государь, тебя под руку вывел из кельи, да и поклонился тебе, ты и пошел сюды"» [Житие 1979: 65].

В этом рассказе снова возникает мотив наказания. Это болезнь, поразившая тюремщика. Она излечивается лишь самим Аввакумом, который является тюремщику в видении. Для нас, однако, самое интересное то, что Аввакум использует это чудесное исцеление для приумножения своих сторонников. Сначала келарь, охранявший Аввакума, находясь под впечатлением от видения, преклоняется перед узником. Аввакум описывает это так: «Он же со мною спрашивался, как ему жить впредь по Христе, или-де мне велишь покинуть все и в пустыню пойти? Аз же его понаказав, и не велел ему келарства покидать, токмо бы, хотя втай, держал старое предание отеческое» [Там же]. Затем, после того как тюремщик рассказывает «братье» о произошедшем с ним чуде, изменяется отношение монахов к Аввакуму: «Людие же бесстрашно и дерзновенно ко мне побрели, просяще благословения и молитвы от меня; а я их учу от писания и пользую словом божиим; в те времена и врази кои были, и те примирилися тут» [Там же]. Аввакум не только прощает своих мучителей, но и призывает их вернуться к старой вере. Таким образом, рассказ о чуде становится средством переубеждения, выполняет функцию критерия истины.

Остальные рассказы, включенные нами в группу С, содержатся в других произведениях Аввакума. Выше уже было сказано об особенностях житийного жанра, подразумевавшего обязательное наличие рассказов о чудесах и уподобление их Евангельским.

При создании других произведений Аввакум не подчинялся стилистическим и жанровым канонам. Свободно излагая свои мысли на бумаге, протопоп включал в свои повествования рассказы о чудесах там, где считал необходимым. Все чудесные случаи, рассказанные Аввакумом не на страницах «Жития», соотносятся с существовавшими в то время общественными проблемами. Во всех опи-

саниях протопоп упоминает Никона или его последователей, а в комментариях стремится доказать их греховность и истинность старой веры. Это обстоятельство, на наш взгляд, объясняет проявление в примерах, приведенных ниже, таких качеств и функций, которые характеризовали бы это явление с социально-антропологической точки зрения.

С2. Чудо видения орла

«Беседа девятая (Толкование на 87–88 зачала Послания ап. Павла к римлянам и 23 зачало Евангелия от Иоанна)» содержит любопытнейшее описание чуда: «Некий священник егда творяще просвиромисание, прихождаше к нему дух святый в видении орла, священник же действуя, взираше на него. По прилучаю же пономарь над просвирами прежде священника действо сотвори по обычаю олтаря и принесе к действию священническу. Егда же священник начал просвиромисать, и не бысть пред ним в видении орла. Он же начат плакався, которати себя, глаголя: "яко греха ради моего не прииде, святый дух". Бысть же глас к нему: "сего ради не прииде к действу твоему, яко закланное ми паки заклаешь и принесенное паки приносишь". Священник же вопросив пономоря о тайне сей; он же исповедовав подробну вся, како учинил, пад пред священником, прощения испросил» [Памятники 1928: 342].

Необычным предстает не чудо, а его отсутствие. Причиной этому становится то, что священник не знал о нарушении обрядовых норм и о принесении в жертву уже «закланного» дара. В комментарии проявляется особенность использования этого текста Аввакумом. Протопоп привлекает уже существующий рассказ о чуде, написанный в Духовном Цветнике, для подтверждения собственных взглядов и позиций. Пересказав «повесть», Аввакум добавляет к ней следующий комментарий: «Видишь ли, никониянин, что вы делаете, над одною просвирою кудесите, – дыр с 300 навертишь! Ох, собаки!» [Памятники 1928: 620]. Перед описанием также есть реплики, в которых протопоп упоминает своих противников: «нечестиво бо есть един хлеб многажды святить и един принос к богу дважды и трижды приносить, якоже никонияна из единаго хлеба самочинием многи части приносят в принос» [Там же]. В первоначальном варианте описания этого чуда, естественно, отсутствуют какие-либо упоминания никониан, что объясняется более ранним, чем события раскола, временем создания Духовного Цветника. Подобное толкование привнесено самим Аввакумом

под влиянием внешних обстоятельств – проводимой Никоном реформы церковного обряда. Протопоп использует чудесное происшествие, описанное ранее другим автором, в качестве весомого аргумента в свою пользу. Рассказ о чуде видения орла приобретает функцию критерия истины в споре о старой и новой традиции.

Вспомним, как Аввакум использует рассказ о брате, которого постигло Божье наказание за нарушение заповеди, для иллюстрации более поздних событий своей жизни. Здесь перед нами еще более отчетливый пример интерпретации «чудесных событий» «подходящим» образом, отвечающим взглядам и убеждениям протопопа.

С3. Чудо благоухания праха святого

«Толкование на книгу пророка Исаии» строится следующим образом: приводя слова пророка, Аввакум поясняет их, подробно раскрывает смысл изречения. Толкование, которое нас заинтересовало, содержит и еще одну часть – описание чуда, произошедшего в Соловецком монастыре, который к моменту написания Аввакумом толкования уже семь лет находился в осаде: «И ныне явился новый святой, Илинарх в Соловецком монастыре, – вместо же праха взыдет мирсина. Зрите и разумейте: не прах ли был Илинарх-от, в земле лежал, кто ево знал, земля ино земля, а ныне яко мирсина взошел, зело завонял во всю русскую землю. Мирсина бо есть древо райское, обретается к восточным странам, посреди кедров и кипарисов, и зело древо уханно, еже есть вони исполнено благой, из далече приходящаго обвеселит. Тако и Иринарх во всей земли верных возвеселил, а никониян взбесил своим искорбьим наведе явлением. Понеже старыя нашея изгнанныя православныя веры крин процвете, на обличение никонияном новолбцам, врагом и отступником от Христа и от пречистой богородицы и от соловетцких чудотворцов. Как вы, никонияне, скрыть чудо сие умыслите? Али сице рцете, яко ради вашего достояния земля Иринарха отца изведе из недр своих ради ваших новых блядивых молитв? Гордоусы! – обмишулились, – не так, не так! Не лгите на истину: пение в Соловках церковное и келейное по старому православию и книги имеют старопечатные, вашим блядям противятся, того ради от вас в осаде сидят седмь годов милые, алчни и жадни, наги и боси, терпят всякую нужду ради веры православныя. Того ради, утешая их, бог изведе из земля стараго игумна Иринарха, бывшаго древле в православной вере при благочестивом царе Михаиле Федоровиче всия Руси и будет имя господне во знамение вечно, рече господь:

еще же и не оскудеет, по словеси божию, старое наше православие молитвами святых отец. А ваше никонияпское собачье умышление скоро извод возьмет, не будет яко мирсина и кипарис, но яко неверие паки в пруд иссохнет и в прах разыдется, и провоняет яко мертвый пес» [Памятники 1928: 525].

И снова чрезвычайно важен и интересен нам комментарий Аввакума. Содержание чуда ограничивается двумя предложениями, повествующими о том, что прах одного из монахов в Соловецком монастыре начинает благоухать, «яко мирсина». Оценка, которую дает протопоп этому событию, разворачивается в целый монолог. Звучит в нем и прославление старой веры, и ругань в отношении новых обрядов и никониан. В потоке высказываний Аввакум задает риторический вопрос своим противникам, как они объяснят появление в Соловецком монастыре, бывшем оплотом сторонников старой веры, нового святого: «Как вы, никонияне, скрыть чудо сие умыслите?» Дальше сам предполагает, что они дадут такое объяснение: «Али сице рцете, яко ради вашего достояния земля Иринарха отца изведе из недр своих ради ваших новых блядивых молитв?» [Там же], – и утверждает, что не удастся им это, поскольку «пение в Соловках церковное и келейное по старому православию и книги имеют старопечатные, вашим блядям противятся» [Там же].

Этот рассказ очень многогранен и позволяет выделить сразу несколько качеств рассказов о чудесах.

Прежде всего, важна позиция протопопа, согласно которой чудо нуждается в истолковании и объяснении. По мнению Аввакума, церковные власти могут умолчать о чуде или попытаться использовать рассказ о нем в своих целях, в любом случае это будет выражение позиции противников. Этот пример очень важен для понимания сути такого явления, как рассказы о чудесах. Чудо должно быть достоянием общественной мысли. Эта особенность представлений о роли чудес проявляется и на структурном уровне. Как писала Е. К. Ромодановская, «это (приказание о проповеди “откровения” среди народа) единственный элемент <...> который непременно фигурирует во всех рассматриваемых рассказах – как крестьянских, так и литературных. Именно он, судя по всему, представляется совершенно обязательным: без объявления народу видение не имеет общественной значимости и превращается в личное дело человека, в бытовое сновидение» [Ромодановская 1996: 151]. Чудеса обязательно должны быть обнародованы, должны обрести свою «публику», по выражению Б. И. Ярхо. Только тогда чудо, точнее, рассказ о нем приобретает свою истинную функцию регулято-

ра общественной мысли. Условно эту характеристику можно было бы назвать качеством публичности.

Во-вторых, этот пример — образец использования чуда в религиозной борьбе. Как отмечал И. Серман, «к чуду апеллировали в социальной и религиозной борьбе все участники, все партии» [Серман 1995: 105]. Комментарий Аввакума демонстрирует то, каким образом рассказ о чуде мог быть привлечен противниками в качестве аргумента в свою пользу. Правильно истолкованное событие может придать вес той или иной стороне. Рассказ о чуде начинает функционировать как реальный способ воздействия, в качестве веского аргумента за или против, в качестве убедительной мотивировки не только на личностном, но и на общественном уровне. Один пример того, как «чудо» было использовано для начала мятежа, уже был нами приведен во введении. Процитируем еще раз работу И. Сермана: «...Низложенный с патриаршего престола Никон в своих оправдательных сочинениях тоже рассказывает о видениях, которые ему являлись. Он видел, например, святого Иону, который обходил всех святителей и предлагал им подписаться под прошением о возвращении его, Никона, на патриаршество» [Серман 1995: 107].

Третьей характерной чертой рассказа о чуде является необходимость его подтверждения, засвидетельствования, для чего привлекаются лица, готовые подтвердить происшествие. Назовем, условно, эту черту качеством достоверности. «Фиксация чуда и официальное его признание всегда, во все времена, требовали проверки, т. е. следствия по его поводу, которое в свою очередь непременно включало несколько обязательных и неизменяемых элементов — в первую очередь допроса визионера и свидетелей» [Ромодановская 1996: 156]. Чудо становится последним критерием истины, способным перекрыть любые логические доводы, а рассказ о чуде может быть использован для воздействия на умы людей, последствия которого отражаются на общественном уровне. Сила воздействия подобных рассказов о чудесных событиях на верующих объясняет, на наш взгляд, обязательное требование доказанности необычных происшествий.

С4. Чудо в Тобольской церкви

В «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу» читаем описание еще одного «чюда преславного и ужасу достойного» [Памятники 1927: 501]. «Летом, в Преображениев день, чюдо пре-

славно и ужасу достойно в Тобольске показал бог: в соборной большой церкви служил литоргию ключарь тоя церкви Иван, Михайлов сын, с протодьяконом Мефодием, и егда возгласиша: "двери, двери мудростию вонмем", тогда у священника с главы взяся воздух и повергло на землю; и егда исповедание веры начали говорить, и в то время звезда на дискосе над агнцем на все четыре поставления преступала до возглашения Победныя песни; и егда приспе время протодьакону к дискосу притыкати, *приподнялася мало и стала на своем месте на дискосе просто*» [Там же].

Содержание чуда – перемещение отдельных предметов церковного убранства – не имеет ни моральной, ни социальной нагрузки. Причиной, вызвавшей подобное происшествие, могло быть любое нарушение. Но в своем пересказе Аввакум подчеркивает, что служба велась «по новым служебникам по приказу архиепископлю» [Там же], – перед нами пример наделения чуда смыслом и моралью, не вытекающими напрямую из его содержания. Подобное использование Аввакумом рассказов о чудесах рассматривалось выше, этот же пример интересен для нас тем, что Аввакум связывает «чудо» с никоновскими новшествами, которые считает отступлением от истинной веры. Еще более резко эту мысль протопоп высказывает чуть ниже, обращаясь к основному адресату послания – царю Алексею Михайловичу. Поэтому мы читаем следующее: «И мне, государь мнится, яко и тварь рыдает, своего владыку видя бесчестна, яко неистинна глаголют духа святого бытии и Христа, сына божия...» [Там же]. Здесь объект, на который пытается воздействовать Аввакум, совершенно иной. Это уже не неизвестный читатель, как в «Житии», а конкретное лицо, знакомое Аввакуму лично. Поэтому и в комментарии звучит не укор всем последователям Никона, и не призыв сторонникам старой веры держаться «истины» и не бояться страданий, а укор конкретному человеку в его отступничестве.

Вообще необходимо помнить, что со времени опалы челобитные становятся единственной доступной для Аввакума формой обращения к царю и исключительным способом попытаться повлиять на него. Тот факт, что в небольших по объему челобитных содержатся рассказы о чудесах, на наш взгляд, лишний раз подтверждает их значимость не только в качестве индивидуального мистического опыта, но и как эффективного способа воздействия на умы верующих, и как конструкта, формирующего мировоззренческую и социальную позицию.

Однако Аввакум и в этом послании ориентируется не только на царя, которому адресована челобитная, но и на прочих «слушате-

лей». Это проявляется в словах, сказанных им на страницах «Жития»: «И я из Пустозерья послал к царю два послания: первое невелико, а другое больши. Кое о чем говорил. Сказал ему в послании и богознамения некая, показанная мне в темницах; тамо чтый да разумеет» [Житие 1979: 53]. Даже в личном обращении проявляется цель протопопа донести истину, а точнее свое представление о ней до широкого круга людей. Функцию критерия истинности выполняют рассказы о чудесах.

В «Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу» Аввакум описывает сразу два видения.

С5. Чудо покорения Аввакуму неба и земли

В первом видении Аввакуму покоряется «и небо, и земля»: «... распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земле распространился, а потом бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь» [Памятники 1927: 536]. Объясняя царю причину, по которой описывает это чудо, Аввакум говорит так: «Того ради хощу тебе сказать, яко мнит ми ся, не коснит господь о кончине моей, и помышляет ми ся, будет скоро отложение телиси моему, яко утомил мя еси зело, еще ж мне и самому о жизни сей нерадящу. Послушай, державне, побеседаю ти, яко лицем к лицу» [Там же].

С6. Явление Христа и «сил многих»

Во втором видении «ста близ меня по правую руку ангел мой хранитель, улыскаяся, и приклоняяся ко мне, и мнил ся мне дея <...> а се потом из-за облака госпожа богородица яви ми ся, потом и Христос, с силами многими» [Памятники 1927: 538]. Являются они, чтобы укрепить веру Аввакума, прогнать от него страхи: «...и рече ми: “не бойся, аз есмь с тобою”» [Там же]. Кажется, это наиболее личное послание Аввакума царю. Причиной, по которой протопоп описывает свои видения, Аввакум называет любовь Господа к царю и свое ожидание смерти: «За любовь тебе господню, Михайлович, сказано сие, понеже хощу умереть» [Там же]. И действительно, здесь отсутствуют типичные для Аввакума укоры и ругательства, а никониане упоминаются лишь как источник бед Аввакума: «тогда нападе на мя печаль, и зело отяготихся от кручины и размышлях в себе, что се бысть, яко древле и еретиков так не ругали, якож меня

ныне: волосы и бороду остригли, и прокляли, и в темницу затворили никонияня, пущи отца своего Никона надо мною, бедным сотворили. И о том стужах божеству, да явит ми, не туне ли мое бедное страдание», – и в той связи, что нельзя им раскрывать тайны видений: «Молю тя именем господним, не поведай врагам моим, никониянам тайны сея, да не поругают Христа Исуса, сына божия и бога: глупы веть оне, дураки, блюют и на самого бога нечестивыя глаголы; горе им, бедным будет» [Там же]. Но все же эти личные переживания не должны остаться тайными, и к ним отсылает Аввакум читателей своего «Жития»: «Держали меня у Николы в студеной полатке семнадцеть недель. Тут мне божие присещение бысть; чти в цареве послании, тамо обрящеши» [Житие 1979: 65].

Группа D. Фрагменты из произведений Аввакума, в которых отсутствуют описания чудес, но содержание его высказываний имеет непосредственное отношение к проблематике чудесного

D1. В первую очередь это слова, которыми заканчивается «Житие». Аввакум призывает старца Епифания описать чудеса, происходившие с ним: «Ну, старец, иоево вяканья иного ведь ты слышал. О имени господни повелеваю ти, напиши и ты рабу тому Христову, как богородица беса тово в руках тех мяла и тебе отдала, и как муравьи те тебя ели за тайно-ет уд, и как бес-от дрова те сожег и как келья та обгорела, а в ней все цело, и как ты кричал на небо то, да иное, что вспомнишь во славу Христа и богородице» [Житие 1979: 78]. Призывая Епифания написать «Житие», Аввакум говорит: «Сказывай, небось, лише совесть крепку держи; не себе славы ища, говори, но Христу и богородице. Пускай раб-от веселится, чтучи! Как умрем, так он почтет да помянет пред богом нас. А мы за чтущих и послушающих станем бога молить; наше оне люди будут там у Христа». Все эти рассказы – во славу Христа – ценны не сами по себе, а поскольку их читают люди. Прочитавший же о чудесах и «послушающий» – наш человек. В этих словах снова проявляется отношение Аввакума к рассказам о чудесах как к способу воздействия на людей и воспитания душ.

D2. Похожий пример содержится в «Книге Бесед» («Беседа четвертая. Об иконном писании»): «А Николе Чудотворцу имя немецкое: Николай. В немцах немчин был Николай, а при апостолех ере-

тик был Николай; а во святых нет нигде Николая. Только с ними стало. Никола Чудотворец терпит, а мы немощни: хотя бы одному кобелю голову ту назад рожею заворотил, да пускай бы по Москве той так ходил» [Памятники 1928: 190].

Этот отрывок также не содержит описания чуда, но он, как и предыдущий, крайне интересен. Рассказывая о нововведениях своих противников, Аввакум призывает Николу Чудотворца совершить чудо – заворотить «кобелю голову ту назад рожею». Нужно, де, наказать никониан, давших «Николе Чудотворцу имя немецкое: Николай». Здесь чудо воспринимается Аввакумом не как способ наказания или воспитания отдельного индивидуума, что отмечено в предыдущих примерах, но как кара свыше для целой группы людей, последовавших за Никоном.

* * *

Рассматривая рассказы о чудесах также из автобиографического «Жития» Епифания, мы опирались на иной принцип, нежели чем при анализе сочинений Аввакума, по той причине, что лишь два из семнадцати (!) рассказов о чудесах сопровождаются авторскими комментариями. Группируя описания чудес у Епифания, мы воспользовались критерием схожести сюжетов. Были выделены такие группы близких сюжетов.

I. Изгнание бесов

Как и у Аввакума, это наиболее часто встречающийся сюжет, однако если Аввакум борется с бесами, вселившимися в других людей, и излечивает больных, то Епифаний сам видит бесов во «плоти» и он «физически» борется с ними. Так, одно из видений состояло в том, что Епифаний просыпается с ощущением мокрого бесовского тела на руках. Борьба с бесами ведется не без помощи высших сил. Помощь приходит к Епифанию несколькими путями.

№ 1–4*. Колоссальной силой наделена у Епифания иконка с изображением Пречистой Богородицы: «И благодатию христовою, и образом вольяшным медяным пречистыя богородицы изгнан бысть бес ис келии тоя. Посем и старец Кирилло прииде ко мне в келию ту жити, и жил я в той келье у старца 40 недель. Не видали мы беса ни во сне, ни на яве. А как я вольяшный медяный образ

* Нумерация рассказов о чудесах условна

пречистыя богородицы ис келии от старца Кирилла вынес во свою пустыню и во свою келию, да и сам вышел от него, так бес и опять к нему в келию пришел жить с ним» [Жизнеописание 1963: 182].

Изгнание беса силою «образа вольяшного медяного пречистыя богородицы» происходит четыре раза. Процитируем еще один отрывок: «И отворишася сенные двери, а в келейце стало светло в полунощи; и паки келейныя отворишася, и внидоша в келию ко мне два беса, и поглядели на меня, и скоро вспять возвратилися ис келии, и келию мою затворили, и не весть камо ищезоша. Аз же помышляю, чесо ради беси не давили мене и не мучили, и смотрю по келейце моей туды и сюды, а в келии светло, а я лежу на левом боку, и возрех на правую руку, и на правой руке на мышце моей лежит образ вольяшный медяной пречистыя богородицы. Аз же грешный левою рукою хотел его взять, ано и нету. А в келии стало и темно, а икона стоит на стене по-старому, а сердце мое наполнено великия радости и веселия христова. Аз же прославих о сем Христа и богородицу. И от того часу близ году не видал, не слыхал бесов ни во сне, ни на яве» [Жизнеописание 1963: 184].

№ 3–7. Несколько раз подряд описывает Епифаний видения, о том, как на него нападают бесы, мучают его, и как помогают ему Божьи силы, являясь в различных образах – святителя Николая, Богородицы, которая «беса мучит» и дает «беса уже мертваго в мои руки» [Жизнеописание 1963: 185], или безличной благодати: «от бога приходит мне помощь великая на беса мучити его» [Там же: 186].

II. Рассказы о чудесном спасении от огня

В «Жизнеописании» Епифанием описано три таких случая; во всех них помощь приходит от «образа вольяшного медяного пречистыя богородицы».

№ 8–10. Процитируем лишь один рассказ: «...рекох ко образу сице: “Ну, свет мой Христос и богородица, храни образ свой и келейцу мою и твою”, и поклоняся ему, и идох ко старцу в пустыню. <...> И на третий день идох во свою пустыню и узрех издалеча келейцу мою, яко главню стоящу. <...> А около келии приготовлено было на сенишка лесу много, то все пригорело; а у кельи кровля по потолок все съгорела, и около келии – чисто все огонь полизал. Аз же, грешный, воздохня от печали, внидох в келию огорелую. О, чюдо неизреченное христово и пречистая богородицы! В келии чисто и бело, все убережено, сохранено, огнь во келию не смел

внити, а образ на стене стоит пречистая богородицы, яко солнце сияя показа ми ся, и обрати ми ся печаль в радость, и воздех руце мои на небо, хвалу и благодарение воздая Христу и богородице...» [Жизнеописание 1963: 184].

III. Чудеса исцеления от физических болезней

Сюда нами включены следующие рассказы:

№ 11. Чюдо о глазах моих креста ради христова [Жизнеописание 1963: 198].

№ 12. Чудо возвращения Епифанию отрезанного языка: «...печалуюся о языке моем. О, скораго услышания света нашего, Христа-бога: по плзе бо ми тогда язык ис корения и дойде до зубов моих; аз же возрадовахся о сем зело, и начах глаголати языком моим ясно, славя бога» [Там же: 195].

№ 13. Чудо избавления от боли при явлении Богородицы – она явилась Епифанию после отсечения ему руки и языка по приказу Никона и уняла боль. «Сие чюдо было в седмый день после мучения» [Там же: 194].

№ 14. Чудо избавления Епифания от муравьев, «тайныя уды ясти зело горько и больно до слез» [Там же: 187].

IV. Чудеса помощи свыше, полученной в ответ на мольбу

№ 15. Чудо о кресте Христа Бога и спаса нашего [Там же: 189]. Рассказ о том, как к Епифанию приехал мужик за 40 верст с просьбой сделать крест: «И егда дал обещание богу, зря на небо. И как сведох очи мои с небес на землю, и начах очима моима обзирати около себе сюду и сюду, зря лова, какова любо ми, посланного от бога. О, скораго услышания Христа-бога, света нашего! О дивное милосердие христово, о чюдо несказанное, его же ни отцы, ни деды наши не слыхали, ни видали: вижу скоро издалече борана великаго... И поведах сие чюдо божие великое жене моей и чадом моим, и всем соседям моим, и вси прославиши бога о сем чюдеси. И паки рече ми християнин: “Не дивно бы ми было, отче святый, аще бы ми послал бог оленя или соболя, или лисицу драгую, или ин зверь, то бо их дом и жилище... а жилищ человеческих, ни деревен, ни слуху нет”» [Там же: 189–190].

№ 16. Явление умершего Ефросина Епифанию в келии. Епифаний в страхе расспрашивает про загробную жизнь. Ефросин отвечает: «Брате мой и друже мой любимой Епифаний, молися ты прилежно пречистой богородице, то всех бед избудеши и получеши радость» [Там же: 191].

№ 17. Чудо явления Христа. В ответ на мольбу Епифания «... услыши мя, грешнаго раба твоего, вопиющаго ти, яви ми, ими же веси судбами, годно ли ти, свету, течение мое сие, и потребен ли ти сей путь мой, и есть ли на спасение ми, бедному и грешному рабу твоему, вся сия страдания моя бедная?» является ему Христос: «...и сотворися ис того света воздушнаго лице, яко человеческое – очи, и нос, и брада, подобно образу нерукотворенному спасову, и рече ми той образ сице: "Твой сей путь, не скорби"» [Там же: 197–198].

V. Явление Богородицы старцу в награду за ревностное исполнение обряда

№ 18. Богородица является старцу и дает ему златицу. «И повелети игумен звонити во вся, и певши молебная Христу-богу и богородице много, и ту красную златицу прицепиша ко образу местному пресветыя богородицы на славу Христу-спасу и на похвалу богородице, и на воспоминание дивнаго и преславнаго чюдеси ея, во веки веком, аминь» [Жизнеописание 1963: 193].

Хотя комментариев к рассказам о чудесах у Епифания очень мало, они все же интересны.

Первый комментарий дан Епифанием перед описанием чуда явления Богородицы старцу (№ 18): «А иное чюдо дивное и преславное пречистые богородицы сказа мне грешному преподобный старец мой келейной, священноинок Мартирий, укрепляя мене, дабы держался аз крепко каноннаго святаго правила, и кондаки и икосы говорил бы на всяк день пречистой богородице неизменно без лености. Рече бо ми сице: "Чадо, есть писано во «Отечьнике»"...» [Жизнеописание 1963: 192]. Предельно ясно, почему Епифаний рассказывает об этом чуде. Причина заключается в мотивировании посредством рассказа к ревностному исполнению обрядов.

Второй комментарий следует после рассказа о том, как «черви-мураши тайныя уды ясти зело горько и больно до слез» (№ 14). Пытаясь всячески избавиться от надоедливых муравьев, Епифаний преуспел лишь тогда, когда обратился за помощью к высшим си-

лам. Епифаний сопровождает свой рассказ такими словами: «Видите ли, отцы святи и братия, колико немощна сила-та человеческая: и худаго, и малаго червия, и ничтоже мнимаго без благодати духа святого невозможно одолети, не токмо зверя или беса, или человека, но и худаго и ничтоже мнимаго всякого дела без помощи божии невозможно исправить» [Жизнеописание 1963: 187]. Здесь и преклонение перед силой Господа Бога, и признание слабости человеческой.

В приведенных комментариях не проявляются ни качества, характеризующие рассказы о чудесах с социологической точки зрения, ни общественно значимые функции. Единственный образец, в котором проявляется одна из характеристик чуда как социального феномена, содержится не в комментариях, а в структуре чуда, пересказанного Епифанием со слов «мужика». В ответ на просьбу и обещание поставить крест, к охотнику выходит баран. Далее в словах мужика следующее: «И поведах сие чюдо божие великое жене моей и чадом моим, и всем соседям моим, и вси прославиши бога о сем чюдеси» [Жизнеописание 1963: 189–190]. Здесь проявляется обязательное для рассказов о чуде качество публичности.

* * *

Если сравнить процентное соотношение комментируемых чудес у Аввакума и у Епифания, то результат оказывается следующим: количество описаний чудес, сопровождающихся авторскими комментариями, раскрывающими смысл чудесных событий, у Аввакума составляет около 63 % по отношению к общему количеству рассказов о чудесах (таблица 1). В «Жизнеописании Епифания» лишь после 16 % повествований следуют авторские пояснения (таблица 2).

Таблица 1. Рассказы о чудесах в произведениях Аввакума

	Общее количество	**% по отношению к общему количеству**
Описания чудес с комментариями	15	62.5 %
Описания чудес без комментариев	9	37.5 %

Таблица 2. Рассказы о чудесах в «Жизнеописании Епифания»

	Общее количество	% по отношению к общему количеству
Описания чудес с комментариями	2	11 %
Описания чудес без комментариев	16	89 %

Подобную разницу при изложении рассказов о чудесах следует, на наш взгляд, объяснить различием мироощущения двух авторов. О разнице характеров Аввакума и Епифания писали многие исследователи. С. Зеньковский в своей книге «Русское старообрядчество» называет Аввакума «сильной натурой», наделяет его «ощущением морального превосходства над другими людьми» [Зеньковский 1995: 459]. Другое определение он дает Епифанию: «Это был привыкший к тихой, созерцательной жизни скитский инок праведник...» [Там же: 343]. А Робинсон отмечал: «Епифаний материализует свои сонные видения. Его душа объективируется, одевается в его плоть и кровь и вступает во вполне земные по своим формам взаимоотношения с такими же объективированными существами "потустороннего" мира (бесами, богородицей, святыми, Христом)» [Робинсон 1963: 72]. Другую характеристику дает Робинсон Аввакуму: «Не склонный к такому самоуглублению, как Епифаний, и всегда обращенный к действительности, Аввакум раскрывает, так сказать внешнюю механику "чудесных" явлений» [Там же: 74].

Личности этих писателей XVII века ярко выступают в их текстах, в том числе и в том, как пишут они о чудесных событиях и видениях. Аввакум не довольствуется простым описанием, как Епифаний. Многочисленные комментарии, наполненные эмоциональными выпадами, ругательствами в адрес врагов и похвалами в адрес единоверцев, делают произведения Аввакума особенно интересными читателю и исследователю. Наиболее наглядным примером является описание двумя авторами одного и того же чуда возвращения Епифанию отрезанного языка. Вот каким оно выглядит в изложении Епифания: «...печалуюся о языке моем. О, скорагo услышания света нашего, Христа-бога: поползе бо ми тогда язык ис корения и дойде до зубов моих; аз же возрадовахся о сем зело,

и начах глаголати языком моим ясно, славя бога. Тогда Аввакум протопоп то чюдо услышав, скоро ко мне прибежа, плача и радуяся, и воспели мы с ним вкупе "Достойно есть" и "Слава и ныне"...» [Жизнеописание 1963: 195]. Совсем иная интонация у Аввакума: «На Москве у него резали: тогда осталось языка, а ныне весь без остатку резан; а говорил два годы чисто, яко и с языком. Егда исполнилися два годы, иное чюдо: в три дни у него язык вырос совершенной, лишь маленько тупенек, и паки говорит, беспрестанно хваля бога и отступников порицая. Посем взяли соловецкаго пустынника, инока-схимника Епифания старца, и язык вырезали весь же; у руки отсекли четыре перста. И сперва говорил гугниво. Посем молил пречистую богоматерь, и показаны ему оба языки, московский и здешней, на воздухе; он же, един взяв, положил в рот свой, и с тех мест стал говорить чисто и ясно, а язык совершен обретеся во рте. Дивны дела господня и неизреченны судьбы владычни! – и казнить попускает, и паки целит и милует! Да что много говорить? Бог – старой чюдотворец, от небытия в бытие приводит. Во се петь в день последний всю плоть человечю во мгновении ока воскресит. Да кто о том рассудити может? Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет. Слава ему о всем!» [Житие 1979: 66]. Этот пример уже был приведен нами при анализе сочинений Аввакума, но мы решили его снова процитировать для наглядности сравнения. Если Епифаний ограничивается пересказом, Аввакум добавляет свои собственные мысли о силе Божьей, о его природе: «Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет».

Однако отсутствие комментариев к описываемым чудесам в «Жизнеописании Епифания» не означает, на наш взгляд, отсутствие функциональной нагрузки у этих рассказов. Рассказывая о чудесах в его жизни, Епифаний подтверждает «реальность» потустороннего мира, возможность существования чудес как таковых. Об этом писал еще Робинсон: «Сюжет развивается под давлением внутренних психологических импульсов, обусловленных представлениями автора о его общении с миром "потусторонних" сил и о воздействии этого мира на него» [Робинсон 1963: 83]. Потребность в чуде у человека средневековой Европы можно объяснить различными причинами, одна из которых приведена в работе И. Сермана: чудо «давало надежду и указывало цель, о которой иначе человек был склонен забывать» [Серман 1995: 105].

* * *

Примененный нами подход к изучению рассказов о чудесах в произведениях Аввакума и Епифания – рассмотрение их с социологической точки зрения, пристальное внимание к комментариям, сопровождающим описания чудесных событий, и контекстам, в которых разворачиваются необычные происшествия, – позволяет сделать ряд выводов.

У Аввакума и Епифания рассказам о чудесах характерен определенный набор качеств. Наиболее важное, на наш взгляд, качество – это п у б л и ч н о с т ь. Необходимо, чтобы чудо стало достоянием мира, единоверцев и никониан. Чудесные события обязательно должны быть обнародованы, должны обрести свою «публику». Только тогда чудо, точнее, рассказ о нем приобретает свою истинную функцию регулятора общественной мысли. Особенно ярко это качество проявляется в сочинениях протопопа Аввакума. Оно выражается в постоянных обращениях автора к читателю, «слышателю». Примером его проявления может также служить чудо, изложенное Епифанием, сюжет которого мы условно назвали «Чудо о кресте» (№ 15). В повествовании говорится о том, что человек, с которым собственно и произошло чудо, рассказывает о нем соседям и родственникам. Еще одно существенное качество, присущее рассказам о чудесах у Аввакума и Епифания, – это н е о б х о д и м о с т ь т о л к о в а н и я, и н т е р п р е т а ц и и, когда рассказчик стремится объяснить значение чуда, добиться полного и правильного понимания происшествия читателями и слушателями. Наиболее ярко, как мы видим, это качество присуще «огнеопальному протопопу», но у рассказов его духовного отца оно имеет место.

Для рассказов о чудесах обоих писателей, на наш взгляд, можно назвать целый ряд функций:

1. Функция подтверждения могущества Господа Бога, его милости и справедливости, которая констатирует Божью благодать.

2. Функция регуляции выполнения обрядовых норм: чудо может быть как наказанием за несоблюдение правил религиозной жизни, так и наградой за их особо ревностное исполнение.

3. Функция наказания: чудо является карой тем людям, которые совершили различные прегрешения в обыденной, частной жизни.

4. Функция помощи: чудесное событие происходит в ответ на истовую мольбу с просьбой человека в чем-либо помочь ему.

Все вышеперечисленные функции относятся к религиозной стороне представлений верующих о таком феномене, как «чудо». Социологическая составляющая этого явления обуславливает наличие других функциональных значений:

5. Чудо становится веским аргументом, способным изменить отношение людей к окружающей действительности. Итогом воздействия рассказов о чудесах на умы верующих становится то, что люди изменяют свою социальную позицию, например, из противников старой веры становятся ее приверженцами. С этой функцией тесно связана следующая.

6. Чудо является тем критерием истины, к которому прибегают противники в политической и религиозной борьбе.

7. Чудо воспринимается как возможный способ поучения или вознаграждения не одного человека, а целой группы людей. (Вспомним призыв Аввакума к Николе Чудотворцу «Заворотить кобелю голову тою назад рожею».)

8. Чудо используется для объяснения реальности, через призму рассказов о чудесах происходит оценка событий повседневной жизни.

Подчеркнем еще раз, что вышеназванные функции влияют на взгляды читателей или слушателей, меняют их отношение к действительности и, шире, формируют мировоззрение верующих людей.

Без сомнения, старообрядческая среда обусловила определенные особенности функционирования рассказов о чудесах. С момента отделения ревнителей древнего благочестия от официального церковного управления для сторонников старой веры становится особо актуальной проблема противопоставления себя никонианам. На заре раскола предпринимались различные попытки найти критерий истины на мистически-иррациональных путях, и именно к чуду как к последнему аргументу апеллировали авторы первых старообрядческих сочинений. В анализируемых нами источниках XVII века хорошо видно использование протопопом Аввакумом рассказов о чудесах в качестве доказательства того, что борьба против никоновских нововведений есть дело правое.

Возвращаясь к функциям рассказов о чудесах, следует указать еще на одну, которая выявлена при анализе аввакумовского «Жития»:

9. Чудо становится способом адаптации фольклорных сюжетов и образов народной мифологии к христианскому мировоззрению (см. В7).

Анализ сочинений протопопа Аввакума позволяет выявить и некоторые особенности восприятия чудесных событий верующими людьми «бунташного» столетия. Для них свойственно оцени-

вать как проявление Божьей воли любые природные явления, причем как обычные и привычные, наподобие курочки (В3) или созревшего урожая (В6), так и необычные. К последним можно отнести, например, бурление воды на речном пороге (В8), или появление воды на поверхности замерзшего озера зимой (В9).

Рассмотрение соотношения содержания текста и комментария к нему выявило несколько возможных вариантов сочетания этих двух частей. Комментарий может дублировать содержание рассказа о чуде, перефразируя смысл, заложенный в самом повествовании, усиливать его воздействие. Другой вариант – когда рассказ о чуде наделяется смыслом и моралью, не вытекающими напрямую из содержания. При этом чудо могло произойти с автором в прошлом или рассказ о чуде вовсе взят из других письменных источников. Автор, и это очень характерно, к примеру, для Аввакума, интерпретирует уже существующие рассказы о чудесах для подтверждения собственных взглядов.

В заключение мы хотим еще раз подчеркнуть, значимость рассказов о чудесах не только как индивидуального мистического опыта, но и как эффективного способа воздействия на умы верующих, конструкта, формирующего мировоззренческую и социальную позицию. Для обычных верующих людей, не искушенных в тонкостях богословских споров, «чудо», очевидно, во все времена являлось наиболее убедительным критерием истины, последней инстанцией, вердикт которой не подлежит сомнению. В сознании верующего человека чудо наделено гораздо большей силой, нежели слово. Никакие логические доводы не могут перевесить по значимости «чудесное событие». Именно поэтому рассказы о чудесах у Аввакума и Епифания функционируют в качестве реального способа воздействия, как веский аргумент «за» или «против» в религиозном споре, в качестве убедительной мотивировки их позиции на личностном и общественном уровнях.

ПРИМЕЧАНИЯ

Арнаутова 2004 – *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя, 2004 (Серия «Библиотека средних веков»).

Патерик 1999 – Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. История Сибири. Первоисточники. Вып. IX. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.

Житие 1979 – Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1997.

Зеньковский 1995 – *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995. (Репринтное воспроизведение.)

Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.

Керров 1998 – *Керров В. В.* «Опыт контент-анализа "Жития" и посланий протопопа Аввакума: К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества» // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: Мат-лы междунар. научн. конф. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998.

Кляус, Щапова 2004 – *Кляус В. Л., Щапова М. Ю.* Видение св. Николы у старообрядцев Свенчениса (Литва) в этнокультурном и психологическом аспектах // На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе. Часть 1. Калининград: Изд-во КГУ, 2004.

Кляус 2005 – *Кляус В. Л.* Притчи старообрядцев Литвы: функциональные аспекты бытования (из опыта полевых фиксаций) // Baltijas pierobeza: mitologija un kultura. Riga, 2005.

Кулешов 1998 – *Кулешов Е. В.* Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Междунар. съезд славистов (Краков, 1998). Докл. рос. делегации. М.: Наследие, 1998.

Кушнарева 2004 – *Кушнарева Л. Л.* Христианские и мифологические сюжеты в несказочной фольклорной прозе старообрядцев (семейских) Забайкалья (конец XX – начало XXI веков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2004.

Лихачев 1979 – *Лихачев Д. С.* Великое наследие. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1979.

Минеева 2002а – *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции: Автореф. дис. ... док. филол. наук. М., 2002.

Минеева 2002б – *Минеева С. В.* Житие Зосимы и Савватия Соловецких в контексте рукописной и жанровой традиции: Дис. ... док. филол. наук. М., 2002.

Памятники 1927 – Памятники истории старообрядчества XVII в. Книга первая. Выпуск I. АН СССР. Русская историческая библиотека, т. XXXIX. Л.: Изд-во АН СССР, 1927.

Покровский, Зольникова 2002 – *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002.

Робинсон 1963 – *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

Ромодановская 1996 – *Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. Т. 49. СПб.: Алетейя, 1996.

Серман 1995 – *Серман И.* Чудо и его место в исторических представлениях XVII–XVIII вв. // Рус. литература. 1995. № 2.

Сны и видения 2001 – Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О. Б. Христофорова. М.: Российск. гос. гуманит. Унт, 2001. (Сер. «Традиция, текст, фольклор».)

Старообрядчество 1996 – Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Тарабукина 1998 – *Тарабукина А. В.* К характеристике прицерковной культуры: семантика образа святого места в фольклорной традиции восточных славян // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Междунар. съезд славистов (Краков, 1998). Докл. рос. делегации. М.: Наследие, 1998.

Таянова 1997 – *Таянова Т. А.* Категория чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // Благословенны первые шаги... Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск: Наука, 1997.

Ярхо 1989 – *Ярхо Б. И.* Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: 1989.